

Manuel Litalien

La philanthropie religieuse

en tant que nouveau capital démocratique



Développement social et
régime providentiel en Thaïlande



La philanthropie religieuse en tant que nouveau capital démocratique

DÉVELOPPEMENT SOCIAL
ET RÉGIME PROVIDENTIEL EN THAÏLANDE

Manuel Litalien

La philanthropie religieuse
en tant que nouveau capital démocratique

DÉVELOPPEMENT SOCIAL
ET RÉGIME PROVIDENTIEL EN THAÏLANDE



**Presses de
l'Université Laval**

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Mise en pages : In Situ

Maquette de couverture : Laurie Patry

Photographies de la couverture

Photo du Bouddha de médecine prise au temple Songdhammakalyani.

À droite :

En haut : *Bhikkhunis* visitant un projet de développement durable établi par une *bhikkhuni* dans le nord de la Thaïlande.

Au centre : En 2012, alors que *Bhikkhuni* Dhammananda devenait une des 999 récipiendaires du Tara Award offert par *Mae-chi* Sansanee Sthirasuta.

Cette dernière est la fondatrice du centre Sathira Dhammasathan.

La photo est une courtoisie de ©*Bhikkhuni* Dhammananda.

En bas : Moines à la Dhammakaya à un guichet pour effectuer des dons.

Endos

En haut : Mère qui allaite son enfant dans la région de Hsipaw (Myanmar).

La photo est une courtoisie de ©Michel Pigeon.

Au centre : Monument commémoratif de Voramai Kabilsingh (Ta Tao Fa Tsu) au temple Songdhammakalyani qu'elle a fondé.

En bas : Petite transportant du bois dans la région de Luang Prabang (Laos).

La photo est une courtoisie de ©Michel Pigeon.

© Les Presses de l'Université Laval 2016

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 4^e trimestre 2016

ISBN 978-2-7637-2643-4

PDF 9782763726441

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

Résumé.....	IX
Note sur la terminologie et la translittération	XI
Avant-propos.....	XIII
Liste des abréviations.....	XVII
1. Introduction.....	1
1.1 Bouddhisme politique ou bouddhisme apolitique	5
1.2 Crise de gouvernance, bouddhisme et politique en Thaïlande	7
1.3 Instrumentalisation du politique et instrumentalisation du religieux.....	11
2. Philanthropie et régime providentiel.....	17
2.1 Philanthropie et bouddhisme, les années 1990	17
2.2 Philanthropie et crise financière de 1997	21
2.3 Dynamique démocratique et régime providentiel en Thaïlande	26
2.4 Bouddhisme et politique, ambiguïté entre les sphères publiques et privées	32
2.5 Le clergé et trois institutions bouddhiques situées en périphérie	36

3. Lien entre religion et politique en Thaïlande	39
3.1 La centralisation du <i>saṅgha</i>	41
3.1.1 Les « lois sur les caractères de l'administration du clergé bouddhique »	46
3.1.1.1 Loi sur l'administration du <i>saṅgha</i> de 1902 ..	48
3.1.1.2 Loi sur l'administration du <i>saṅgha</i> de 1941 ..	53
3.1.1.3 Loi sur l'administration du <i>saṅgha</i> de 1962 (1963)	56
3.1.2 Développement national et bouddhisme.....	65
3.1.3 Les « moines politiques » 1960-présent	75
3.1.4 Décentralisation du <i>saṅgha</i> 1973-présent	79
3.1.4.1 Crise identitaire du <i>saṅgha</i>	82
3.1.4.2 Nationalistes bouddhistes	87
3.1.5 Philanthropie et bouddhisme	93
3.1.6 Les institutions situées en périphérie et la « protection sociale »	106
3.1.6.1 Dhammakaya : une institution ambivalente...	107
3.1.6.2 Santi Asoke : une institution progressiste	107
3.1.6.3 Wat Songdhammakalyani : une institution féministe	108
4. La Fondation Dhammakaya	111
4.1 Contextes sociopolitiques	114
4.2 Les objectifs de l'organisation	120
4.2.1 Les objectifs religieux : une réforme religieuse	120
4.2.2 Les objectifs politiques : le <i>statu quo</i>	122
4.3 Acteurs, structure de l'institution	126
4.3.1 Les réseaux et collaborations	134
4.3.2 Sources de financement	139
4.4 Services offerts à la population, projets	142
4.5 Relations aux politiques de l'État	153
4.6 Les controverses	162
4.6.1 Controverses religieuses : la réforme du bouddhisme et des techniques de méditation	163
4.6.2 Controverses politiques : la défense du <i>statu quo</i>	168
4.7 Conclusion	172

5. La Communauté Santi Asoke	175
5.1 Contextes sociopolitiques	177
5.2 Les objectifs de l'organisation	183
5.2.1 Les objectifs religieux : l'idéal de la société bouddhique	185
5.2.2 Les objectifs politiques : la mise en place d'un système méritocratique	191
5.3 Acteurs, structure de l'institution	199
5.3.1 Les réseaux et collaborations	212
5.3.2 Sources de financement	217
5.4 Services offerts à la population, projets	220
5.5 Relations aux politiques de l'État	230
5.6 Les controverses	239
5.6.1 Controverses religieuses : la critique de la Mahanikai et de la Thammayut	240
5.6.2 Controverses politiques : la promotion d'un système méritocratique	244
5.7 Conclusion	250
6. La communauté des <i>bhikkhunīs</i> – temple Songdhammakalyani	255
6.1 Contextes sociopolitiques	257
6.2 Les objectifs de l'organisation	266
6.2.1 Les objectifs religieux : une équité religieuse entre les sexes	266
6.2.2 Les objectifs politiques : l'amélioration du statut des femmes	274
6.3 Actrices, structure de l'institution	281
6.3.1 Les réseaux et collaborations	288
6.3.2 Sources de financement	292
6.4 Services offerts à la population, projets	296
6.5 Relations aux politiques de l'État	302
6.6 Les controverses	312
6.6.1 Controverses religieuses : la question de la pureté rituelle des femmes	313
6.6.2 Controverses politiques : la question de la marginalisation des femmes	320
6.7 Conclusion	324

7. Conclusion	327
7.1 Les transformations du lien entre État et religion en Thaïlande	328
7.2 Rappel des hypothèses proposées et des approches théoriques	331
7.3 Différence entre programmes gouvernementaux et ONG bouddhiques	332
7.3.1 Santé	333
7.3.2 Éducation	334
7.3.3 Services d'urgence	336
7.3.4 Logement et habitation	337
7.4 ONG philanthropiques, une panacée ?	339
7.5 Quel avenir pour la philanthropie religieuse ?	343
Bibliographie sélective	347
Index	

Résumé

En Thaïlande, l'ouverture du marché religieux provoquée par l'État dans les années 1970 annonçait une nouvelle période d'alliances entre le gouvernement et les organisations religieuses. À la même époque, alors écartées du pouvoir par les militaires, les vieilles élites réintégrèrent l'avant-scène de la politique en soutenant les manifestations étudiantes prodémocrates. Ces vieilles élites soutenaient une conception d'un État minimal qui était renforcée par un système de croyances religieuses selon lequel le bien-être des citoyens dépendait de leur volonté à redistribuer les richesses. Ce système était celui d'une conception de la philanthropie basée sur le mérite karmique bouddhique. Néanmoins, cet ordre allait être ébranlé par la crise financière de 1997. En effet, le traditionnel système de protection sociale n'ayant pas tenu le coup, dès 2001, l'électorat conduit alors au pouvoir un gouvernement sur des promesses populistes. Conséquemment, la question de la sécurité sociale devient un enjeu politique majeur.

Dans ces conditions, la vision de l'État social du nouveau gouvernement Thaksin entre en conflit avec le monopole de la vieille élite sur la protection sociale. C'est la légitimité de la monarchie qui est secouée par cette intrusion des nouvelles élites dans son domaine d'expertise. Ainsi, le débat entre l'État minimal et l'État providence polarise toujours en ce moment la société. Il touche la traditionnelle configuration du pouvoir ou le mode de gouvernance. En effet, le clergé qui dépend également de la traditionnelle charité bouddhique doit désormais renégocier les alliances politiques entre les nouvelles et les anciennes élites. En tentant d'étendre davantage le filet de protection sociale, les nouvelles élites ont fait appel non seulement au clergé (*saṅgha*), mais aux nouvelles organisations religieuses situées en périphérie.

Dans cette recherche, le comportement politique de trois organisations religieuses est analysé, soit la Fondation *Dhammakaya*, la *Santi Asoke* et finalement, la communauté de *Bhikkhunī* Dhammananda. Ces études de cas ont été choisies afin d'illustrer les différents modèles philanthropiques disponibles pour l'État. Dans le cas de la *Dhammakaya*, l'organisation s'est rangée du côté de l'État et du *saṅgha* pour faire avancer ses intérêts. Pour la *Santi Asoke* et la communauté de *Bhikkhunīs*, leurs activités sont marquées par leur dissidence politique et religieuse. L'étude constate que l'ouverture du marché religieux par l'État lui a été profitable, à tout le moins, dans le domaine du bien-être social.

Mots-clés

Thaïlande ; politique ; bouddhisme ; État-providence ; philanthropie ; « activisme du bien-être » ; développement social ; gouvernance

Note sur la terminologie et la translittération

La graphie multiple dans le texte est le résultat de l'absence de système officiel de translittération pour le thaï, contrairement au vietnamien (le Quốc ngữ) ou encore pour le chinois (le Hanyu pinyin ou le Bopomofo pour Taiwan). Il y a eu des tentatives par la «Thai Royal Academy» en 1939 pour uniformiser la translittération ou encore par la Convention de Haas en 1964, mais sans succès, puisqu'il existe une confusion extrême dans ce domaine¹. Ces conventions sont toutefois encore utilisées. Il existe aussi le système de l'«American Library Association-Library of Congress»². Le vocabulaire thaïlandais, *pāli* ou sanskrit sont en italique, comme le suggère Aurel Ramat dans son livre intitulé *Le Ramat de la typographie* dans son édition révisée de 2008. Pour ce qui est du genre et du nombre des termes étrangers, ils ont été accordés selon la règle française. Les termes tels que «dharma», «nirvana», «karma» ou «qi gong» font partie du vocabulaire adopté par la langue française, ils ne sont donc pas en italique dans le texte. En ce sens, le dictionnaire de référence retenu a été celui d'*Antidote 9* de 2016. Les noms des organisations, même si ceux-ci comportent une terminologie étrangère, ne sont pas en italique également. En somme, j'ai retenu la translittération d'usage la plus commune tout en uniformisant leur utilisation dans la recherche. Le lecteur notera que la langue thaïe emprunte beaucoup de ses termes au *pāli* ou au sanskrit. C'est la raison qui explique à l'occasion l'omission des signes diacritiques dans le texte. Pour les termes *pālis*, nous avons fait appel au dictionnaire du Bouddhisme de l'Encyclopædia Universalis de 2014.

1. N. Danvivathana, *The Thai Writing System*, p. 313.

2. R.M. Scott, «A New Buddhist Sect?: The Dhammakaya Temple...», p. 215.

Avant-propos

Tout d'abord, merci au lecteur d'avoir choisi cette monographie sur le développement social et la philanthropie bouddhique en Thaïlande.

Cette étude débute en 1999, alors que j'entreprends des études supérieures à l'Université de Montréal, auprès de D^{re} Livia Monnet, et par la suite à l'Université Thammasat à Bangkok. Alors professeure en religion, D^{re} Chatsumarn Kabilsingh me prend sous son aile pour satisfaire mon intérêt sur la place de la femme dans le bouddhisme en Thaïlande. J'étais loin de me douter que j'allais plus tard être témoin de son ordination. S'établit alors une longue collaboration entre celle qui allait devenir la célèbre *Bhikkhunī* Dhammananda. J'entreprends par la suite des études doctorales à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) avec D^r André Laliberté. Je bénéficie également du soutien de D^r Sombat Chantornvong (Département de science politique) à l'Université Thammasat, ainsi que *Bhikkhunī* Dhammananda.

Je termine ainsi l'écriture de cette étude en 2007. Il y aura par la suite plusieurs mises à jour qui s'imposeront à cause de la polarisation politique au pays. En somme, c'est entre 2000 et 2006 que la majorité des données sont recueillies et compilées, grâce à plusieurs expériences d'immersion culturelle et linguistique en Thaïlande. Le défi est le suivant, les changements sont constants, multiples et complexes. L'année 2006 voit une série d'événements qui auront des impacts à long terme, notamment un coup d'État contre l'administration Thaksin, après des mobilisations importantes contre ce régime. Plus tard en 2007, la loi martiale est levée et une nouvelle Constitution est adoptée. La même année, le royaume voit la dissolution du parti politique de Thaksin, le TRT, ainsi que l'élection du PPP, un parti associé aux partisans de l'ex-premier ministre également.

En 2008, plusieurs dizaines de milliers de manifestants (chemises jaunes ou PAD) contre le gouvernement élu prendront les rues de la capitale et occuperont l'aéroport international. Le PPP sera éventuellement dissous, accusé de fraude électorale. Le leader de l'opposition (le démocrate Abhisit Vejjajiva) devient de facto premier ministre. Les partisans pro-Thaksin (chemises rouges) se mobiliseront et plus tard en 2010, le royaume vivra les pires violences de son histoire contemporaine, plus de 91 morts, dont le symbolique incendie du Central World, l'un des plus grands centres commerciaux au monde.

Les élections de 2011 conduiront à la tête du Parlement la sœur de Thaksin (Yingluck Shinawatra et son parti le PTP), jusqu'à l'intervention de la junte militaire (NCPO) en 2014. Avec ce nouveau coup d'État, les autorités ont entamé un processus de centralisation du pouvoir en faveur des royalistes et de l'armée. Cette dernière affirme vouloir restaurer les institutions démocratiques, l'ordre social, ainsi que les valeurs traditionnelles et morales. La NCPO ne souhaite rien de moins qu'éradiquer la corruption au pays. De plus, à travers cette séquence de faits marquants, la succession éventuelle au roi Bhumibol Adulyadej demeure un sujet délicat et une source de préoccupation nationale. La monarchie soulève bien des passions au royaume où le crime de lèse-majesté est en forte progression. Parallèlement, une véritable campagne de séduction est en cours par la monarchie et les royalistes, avec des initiatives telles que «Bike for Mom» (2015), pour marquer le 83^e anniversaire de la reine Sirikit, ou encore «Bike for Dad» (2015) visant à célébrer le 88^e anniversaire du roi Bhumibol. Elles étaient l'œuvre du prince Maha Vajiralongkorn, désigné héritier du trône depuis les années 1970. Cependant, malgré ces activités d'envergure, avec la participation de plus de 52 pays, en mai 2016, il existe toujours une interdiction de mener des activités politiques au pays. Le 31 mai 2016, les militaires viennent tout juste d'assouplir les mesures entourant les séjours forcés à des camps de rééducation où les autorités ont établi des programmes de «redressement du comportement», pour les personnes accusées de critiquer le régime en place.

Ce survol des événements est loin d'être exhaustif, mais vise à offrir au lecteur un aperçu des mouvances au royaume. La lutte contre la corruption se manifeste autant du côté de la sphère politique que religieuse. Par exemple, avec la saisie de félins au «temple aux tigres», à Kanchanaburi, accusé de trafic d'animaux et de mauvais traitements,

ou encore avec la poursuite judiciaire contre le moine Dhammachayo de la Fondation Dhammakaya. Bien que l'intervention des militaires en politique soit fréquente dans l'histoire du royaume, ceux-ci jouent présentement leur légitimité et leur crédibilité politiques au niveau national et international, puisque le pays a longtemps été le symbole de la démocratie dans la région.

Dans ce contexte volatile, l'anonymat de personnes interviewées sera donc maintenu, pour des questions de sécurité. Soulignons que malgré les développements politiques et religieux au royaume, les idées avancées par la recherche effectuée à l'époque sont toujours d'actualité. En effet, les conditions politiques au pays ont un impact sur les modalités entourant la collaboration entre l'État et ses organisations bouddhiques philanthropiques. En ce sens, de futures recherches seront nécessaires pour comprendre l'étendue de l'impact des réformes sociales entamées par la junte sur le comportement des organisations religieuses.

Liste des abréviations

ADB	Asian Development Bank
ASI	Association de solidarités internationales
BM	Banque mondiale
BMI	Buddhist Meditation Institute
BPCT	Centre pour la protection du bouddhisme de la Thaïlande
CBO	Conseil des organisations bouddhiques
CDA	Assemblée chargée de la rédaction de la constitution
CDC	Comité chargé de la rédaction de la constitution
CNS	Conseil national de sécurité
CPCS	Center on Philanthropy and Civil Society
DLA	Département de l'administration locale
DOU	Dhammakaya Open University
DSDW	Département du développement social et du bien-être
ECOSOC	Conseil économique et social des Nations unies
EC	Commission des élections
FEDRA	Foundation for Education and Development of Rural Areas
FMI	Fonds monétaire international
GFID	German Foundation for International Development
HIO	Health Insurance Office
HSRI	Health Systems Research Institute

ICR	Institutionnalisme des choix rationnels
IDH	Indice de développement humain
IH	Institutionnalisme historique
INEB	Réseau international des bouddhistes engagés
IS	Institutionnalisme sociologique
MSDHS	Ministère du Développement social et de la Sécurité humaine
NCC	Commission sur la culture nationale
NCPO	Conseil national pour la paix et le maintien de l'ordre
NCSWT	National Council on Social Welfare of Thailand
NCWA	Commission nationale des affaires des femmes
NESDB	National Economic and Social Development Board (NESDB) (Plan pour le développement national)
NGO-COD	Comité sur le développement rural
NIBWA	Newsletter on International Buddhist Women's Activities
NIDA	National Institute of Development Administration
NLA	Assemblée législative nationale
NMB	Nouveaux mouvements bouddhiques
NMR	Nouveaux mouvements religieux
NSO	National Statistical Office
OG	Organisation gouvernementale
OIT	Organisation internationale du Travail
OMS	Organisation mondiale de la Santé
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
OTOP	One Tambon, One Product
PAD	People's Alliance for Democracy
PDP	Parti du Palang Dharma
PEFOT	Forces démocratiques du Peuple pour renverser le Thaksinisme
PLD	Parti libéral démocrate

PNUD	Programme des Nations unies pour le développement
PPP	People's Power Party
PTP	Pheu Thai Party
SSO	Bureau de la sécurité sociale (Social Security Office)
TRT	Thai Rak Thai (Les Thaïs aiment les Thaïs)
UNESCO	Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
ONU Femmes	United Nations Development Fund for Women (UNIFEM)
WBU	World Buddhist University
WFB	World Fellowship of Buddhists

1

Introduction

Bouddhisme et philanthropie en Thaïlande : les enjeux du développement social

En décembre 2015, la loi française séparant les Églises de l'État célébrait ses 110 ans¹. Cet acte fondateur de 1905 remplaçait alors le concordat de 1801 et annonçait la continuation d'un processus de dissociation entre ces deux sphères entamé dès le seizième siècle². Toujours d'actualité, la laïcité est surtout le fruit de différents héritages historiques européens et américains. Elle est ainsi diverse dans ses formes, mais surtout, la laïcité absolue n'existe pas³. Elle

-
1. L'État et ses institutions sont perçus comme des acteurs contribuant à la stabilité ou aux changements sociaux. « L'État suppose une différenciation du public et du privé, un retrait du politique de la société civile, en même temps qu'il implique une centralisation et une institutionnalisation de l'espace politique ». Voir : B. Badie et M.-C. Smouts, *Le retournement du monde...*, p. 12. Philippe Braud ajoute à cette définition que l'État peut également être perçu comme une société juridiquement organisée selon trois critères : un territoire avec des frontières reconnues, une population assujettie au droit de l'État et enfin, un pouvoir de coercition institutionnalisé pour constituer l'unité du territoire et de sa population. Pour cet auteur, l'État est un acteur qu'il faut différencier, et non séparer, de son environnement interne, parfois nommé société civile. Voir : P. Braud, *Penser l'État*, p. 20 et 28.
 2. E. Tomalin, *Religions and Development*, p. 76.
 3. La laïcisation « est lié[e] à une intervention du politique impliquant que l'État soit émancipé de la tutelle [des] institutions religieuses ou des raisons religieuses de l'action politique, [elle] induit une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation sociale ». Voir : J. Baubérot, *Une laïcité, une chance pour le*

est donc « partielle », car chaque tradition peut l'adapter à sa culture. Cet héritage idéologique et institutionnel se traduit éventuellement en sciences humaines et sociales où le domaine du religieux et du politique sont encore trop souvent étudiés en tant que deux sphères de vie séparées⁴.

La notion de laïcité se combine éventuellement avec le concept de sécularisation dans les années 1950-1960, à un moment où des données semblaient soutenir le déclin de la religion⁵. Dans les années 1960-1970, la théorie de la sécularisation se porte bien avec des auteurs comme Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann, et Harvey Cox. Le succès de cette théorie explique en partie la raison pour laquelle le rapport étroit entre les domaines du religieux et du politique a parfois été négligé dans l'analyse de certaines régions du monde. Les années 1980 ont vu l'effritement graduel de cette théorie qui est aujourd'hui perçue comme étant fausse, ou encore une simplification exagérée de la réalité⁶. Les nouveaux radicalismes religieux ont depuis corrigé, en partie, ce biais dans les recherches et apporté une quantité impressionnante d'études sur le sujet⁷. De toute évidence, l'actualité cite les pays musulmans où le lien entre ces deux sphères apparaît plus manifeste. Résultat, on oublie qu'il existe d'autres régions du globe où ces deux sphères sont étroitement liées. Citons les cas de l'Asie du Sud et du Sud-Est où il existe une

XXI^e siècle, p. 9-11 ; 156-157. Roberto Motta en citant Baubérot définit la laïcité comme étant « la valeur qui organise le lien social en dissociant la citoyenneté et l'appartenance religieuse ». Voir R. Motta, « Une laïcité héritée des lumières face au foisonnement religieux : le Brésil », p. 125.

4. Julien Bauer définit « le politique » comme étant « l'essence du phénomène de vie en société ». Voir : J. Bauer, *Politique et Religion*, p. 4-6.
5. J. Baubérot, *La laïcité à l'épreuve : religions et libertés dans le monde*, p. 154-155. La religion dans notre étude « est un système de croyances et de pratiques orienté vers le sacré et le surnaturel au travers duquel les expériences vécues par des groupes de personnes obtiennent signification et direction ». Voir : C. Smith, « Introduction : Correcting a Curious Neglect, or Bringing Religion Back In », p. 5. Elle est également comprise comme étant un système général de « compensateurs fondés sur des présomptions surnaturelles ». Voir : R. Stark et W.S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, p. 31. Le système aurait vu le jour d'après un processus d'essai et d'erreur. Cette définition met l'accent sur la fonction sociale de la religion et la faculté d'adaptation des institutions religieuses à des contraintes, qu'elles soient liées à un État oppresseur ou à l'impact de la mondialisation. Voir : K. Hamayotsu, « Beyond Doctrine and Dogma: Religion and Politics in Southeast Asia », p. 172.
6. E. Tomalin, *Religions and Development*, p. 77.
7. B. Singh, « Religion as a Political Ideology in Southeast Asia », p. 134-135.

concentration importante de bouddhistes, notamment le Sri Lanka, la Thaïlande, le Cambodge, la Birmanie (Myanmar), le Laos et le Vietnam. Il existe en effet une quantité importante de recherches sur cette thématique⁸.

Le contexte politico-religieux souligné dans ces recherches sur l'Asie du Sud et du Sud-Est nous invite à considérer les communautés religieuses comme acteur politique. En vérité, la religion peut être comprise comme idéologie politique dans ces deux régions du monde⁹. Historiquement, de nombreux exemples confirment le rôle du christianisme, du bouddhisme, de l'Islam, de l'hindouisme, et du sikhisme dans la lutte contre l'occupation coloniale¹⁰. L'influence actuelle du religieux sur le politique serait également liée à la récente émergence de l'État moderne en Asie¹¹. La religion s'invite alors pour compenser la vulnérabilité du nouvel État et de ses jeunes institutions politiques. La légitimité étatique peut alors compter sur la « moralité » des autorités religieuses qui est dans certains cas plusieurs fois centenaires, voire millénaires. Les autorités politiques font donc appel au concept de religion d'État pour assurer la création d'un sentiment d'appartenance nationale. Initiative qui ne fut pas sans heurt, étant donné la multiplicité de croyances et de groupes ethniques en Asie¹².

Malgré la richesse des études identifiées précédemment, plusieurs thèmes demeurent moins explorés ou gagneraient à être étudiés davantage. Par exemple, quel est le lien entre de généreux programmes sociaux et la diminution d'actes terroristes¹³? Existe-

8. Quelques ouvrages traitant du sujet : S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer...*; S. Suksamran, *Political Buddhism in Southeast Asia...*; D.K. Swearer, « Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism »; I. Harris, « Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots »; H.L. Seneviratne *The Work of Kings...*; J. Saravanamuttu, « Introduction: Majority-Minority Muslim Politics and Democracy »; I. Ahmed, « The Politics of Religion in South and Southeast Asia ».

9. B. Singh, « Religion as a Political Ideology in Southeast Asia », p. 122.

10. Voir les ouvrages suivants : M. Boivin, « Les musulmans et la nation dans l'Inde britannique... », p. 271 ; C. Shackle, « Sikhism » p. 109 ; B. Matthew, « Buddhism and the Nation in Myanmar », p. 33 ; M. Kohn et K. McBride, « Political Theories of Decolonization », p. 150 ; M. Ferro, *Colonization : A Global History*, p. 298.

11. J.-F. Leguil-Bayart, « L'historicité de l'État importé », p. 31.

12. M. C. Ricklefs et collab., « Building Nations, to c.1990 », p. 400.

13. L'article de Brian Burgoon "On Welfare and Terror: Social Welfare Policies and Political-Economic Roots of Terrorism" publié dans la revue *The Journal of Conflict Resolution* en 2006 approfondit ce lien.

t-il une corrélation entre favoritisme étatique d'un groupe religieux et l'abus des droits de l'homme¹⁴? Les valeurs et les convictions religieuses peuvent-elles agir sur les politiques de redistributions sociales de l'État, comme c'est le cas dans plusieurs pays de l'Europe de l'Ouest¹⁵? Qu'en est-il de l'importance des organisations philanthropiques bouddhiques comme moteur de développement et d'intégration économique en Asie¹⁶? Que dire également des activités caritatives des associations de bienfaisance religieuse comme mode de légitimation de l'action publique? Deux études récentes de Bernard Formoso abondent en ce sens, et innove, alors que l'auteur met en évidence le rôle des associations de bienfaisance chinoise dans l'intégration sociale en Thaïlande depuis la Première Guerre mondiale¹⁷. Notre étude s'inspire des résultats de Formoso, en cherchant à comprendre le comportement politique de certaines organisations bouddhiques caritatives, en lien avec un environnement politique favorable à une expansion de la couverture sociale en Thaïlande. La nouvelle étude de Rajeswary Ampalavanar Brown confirme la pertinence du sujet, en soulignant que la philanthropie islamique peut créer des espaces où prospère l'émancipation de groupes militants autonomistes¹⁸. L'intérêt porté à l'action philanthropique ne se limite donc pas aux organisations bouddhiques, même si cette dernière sera le principal objet de notre étude.

-
14. Voir l'article de Jonathan Fox sur le sujet publié en 2008 intitulé *State Religious Exclusivity and Human Rights*.
 15. Voir le chapitre de Per Petterson «Majority Churches as Agents of European Welfare: A Sociological Approach», dans *Welfare and Religion in 21st Century Europe, Volume 2: Configuring the Connections*, p. 15-59. Pour une étude sur le lien entre niveau de religiosité et l'importance des dons, consulter l'article de Reitsma, J. et collab. (2006), «Dimensions of Individual Religiosity and Charity: Cross-National Effect Differences in European Countries?», article publié dans la revue scientifique *Review of Religious Research*.
 16. Une organisation est ici comprise comme étant «des groupes travaillant pour un changement social avec ou sans alliance avec l'État-nation». Voir: C. S. Queen et S. B. King, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, p. 19.
 17. Voir: B. Formoso, «“Marchands et philanthropes” Les associations de bienfaisance...»; B. Formoso, *Thaïlande. Bouddhisme renouant. Capitalisme triomphant*.
 18. R. A., Brown, *Islam in Modern Thailand: Faith, Philanthropy and Politics*, p. 210.

1.1 Bouddhisme politique ou bouddhisme apolitique

Victime de son succès à l'échelle planétaire, le bouddhisme n'échappe pas à certains stéréotypes. Il devient associé depuis les années 1960, entre autres, au nouvel âge (*New Age*), à la méditation, à la non-violence (*avihiṃsā*), à l'apparence de calme (attitude *zen*) et de sérénité (ambiance *zen*)¹⁹. De ce fait, la croyance populaire veut que le lien entre le politique et le religieux soit moins apparent dans un contexte bouddhique, et ce, bien qu'il soit bien présent et bien documenté. Cette opposition est soulignée par l'existence de partisans d'un bouddhisme apolitique ou encore ceux d'un bouddhisme moins engagé socialement. Les raisons pour ces revendications se trouvent dans une interprétation des discours théologiques, soit à travers les notions de l'« impermanence » (*anicca*), de l'*avihiṃsā* (non-violence), du nirvana²⁰ et du non-soi (*anattā*)²¹. Des études universitaires ont également renforcé cette interprétation en affirmant que le bouddhisme est tout simplement apolitique²², parce qu'il encourage une certaine

-
19. Plusieurs études contredisent cette perception et présentent le bouddhisme comme étant en mesure d'inciter la haine et la violence. Voir : V. Tikhonov et T. Brekke, *Buddhism and Violence : Militarism and Buddhism in Modern Asia* ; J. Schober, « Buddhism. Violence, and the State in Burma... » ; Michael Jerryson et Mark Juergensmeyer, *Buddhist Warfare* ; B. Daizen Victoria, *Zen at War* ; M. Jerryson *Buddhist Fury*. L'article de Donald K. Swearer, « Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism », publié dans l'ouvrage *Fundamentalisms Observed* de Martin E. Marty et Scott R. Appleby est aussi une importante contribution sur le sujet.
 20. *Nirvāna* (sanskrit) ou *nibbāna* (pāli). À noter que la langue scripturaire du Theravāda est le pali (*pāli*), proche également du sanskrit, langue sacrée ancienne. Le courant bouddhique Mahāyāna est associé davantage au sanskrit.
 21. Le concept de nirvana serait à l'origine de cette croyance. Il est défini, entre autres, comme étant l'extinction de toutes formes de désirs qui est à son tour liée au concept du non-soi (*anattā*). Pour les bouddhistes théravadins, toutes les perceptions seraient une illusion, même la notion d'être. Voir : S. Murcott, *Bouddha et les femmes...*, p. 247. Malgré sa diversité et sa pluralité, le bouddhisme fortement présent en Asie du Sud et du Sud-Est est celui du Theravāda.
 22. Le bouddhisme apolitique de Weber et son influence en Occident sont soulignés par l'étude de Christopher S. Queen (2000). À noter que cette position est davantage nuancée, critiquée et controversée. Voir : M. Southwold, *Buddhism in Life*, p. 173 ; C. S. Queen, *Engaged Buddhism in the West*, p. 425. Weber attribut cet apolitisme surtout au bouddhisme « primitif » ou « ancien », ce qui n'est pas le cas pour Demerath et Rhys. L'article de Heinz Bechert publié en 1973 nuance ce lien également et problématise cette notion d'apolitisme du bouddhisme « ancien », surtout pour le Ceylon (Sri Lanka) et le Myanmar (Birmanie) (p. 89).

passivité²³. Eric Rommeluère nuance ces propos en soulignant étrangement qu'« aucune tradition bouddhique n'aurait produit de philosophie politique », ce qui n'empêche pas des acteurs bouddhistes d'être à la base de mouvements politiques²⁴. Il existe en effet depuis plus de cinquante ans un mouvement informel²⁵ contredisant l'apolitisme bouddhique, celui du *bouddhisme engagé*. Il emprunte des concepts aux domaines politiques, économiques, sociaux et religieux²⁶.

Cette brève allusion aux liens qui existent entre le religieux et le politique en Asie nous incite à questionner, non seulement les raisons pour lesquelles on assiste à une instrumentalisation du politique par le religieux, mais également les raisons pour lesquelles il y a une instrumentalisation du religieux par la politique dans cette région du monde²⁷. L'étude propose ici d'analyser ces deux formes d'instrumentalisation puisqu'il existe une véritable symbiose entre ces deux sphères dans plusieurs pays de l'Asie du Sud-Est, notamment en Thaïlande (voir nos chapitres sur les trois études de

-
23. S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer...*, p. 4; M. Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, p. 237; C. S. Queen et S. B. King, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, p. 17; N.J. Demerath et W. Rhys, « Religious Capital and Capital Religions... », p. 27 et 36-37; C. Candland, « Faith as Social Capital: Religion and Community Development in Southern Asia » p. 355; K.H., Jones, *The New Social Face of Buddhism: A Call to Action*, p. 213.
24. E. Rommeluère, *Le bouddhisme engagé*, p. 44. Affirmation par ailleurs étrange de l'auteur, puisqu'il suffit de penser au bouddhisme tibétain qui est par essence politisé.
25. La traduction proposée de la définition de D. Biggs et coll., « The Resilience of Formal and Informal Tourism Enterprises to Disasters... », p. 648. Le secteur informel est composé de « travailleurs autonomes, de petites entreprises, d'une facilité d'accès au marché, d'entreprises familiales, de marchés non réglementés et concurrentiels, d'un mode de production à forte intensité de main-d'œuvre et finalement d'une dépendance aux ressources locales ». Voir également: P. Phongpaichit, *The Informal Sector in Thai Economic Development*. Notons qu'il n'existe pas de consensus sur la définition du secteur informel. C'est pourquoi nous ajoutons à cette définition, les activités d'organisations religieuses, des membres d'organisations religieuses et de groupes communautaires, puisque ceux-ci sont des prestataires de services. Voir l'article de K. Meagher, « Trading on Faith: Religious Movements and Informal Economic Governance... ». p. 420.
26. E. Rommeluère, *Le bouddhisme engagé*, p. 11; C. S. Queen et S. B. King *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, p. 1-2.
27. Voir l'article: E. Seizelet, « Introduction: La diversité du fait religieux en Asie orientale ».

cas proposées : la Fondation Dhammakaya, la Santi Asoke, et le Wat Songdhammakalyani)²⁸.

1.2 Crise de gouvernance, bouddhisme et politique en Thaïlande

Notre recherche sur le « pays des sourires » est d'autant plus pertinente depuis le dernier coup d'État le 22 mai 2014 par les militaires proroyalistes de Prayuth Chan-ocha²⁹. Ils démettent alors de ses fonctions la première ministre Yingluck Shinawatra qui avait pourtant été élue démocratiquement en 2011. Cette dernière est la sœur de l'ex-premier ministre Thaksin Shinawatra qui fut au pouvoir de 2001 à 2006. Celui-ci est toujours en exil. Sa sœur sera éventuellement accusée d'abus de pouvoir, tout comme son frère, et poursuivie en justice. Les divisions et les tensions apparentes aux pays continuent de mettre au jour la délicate question du rôle politique des nouvelles élites, des réseaux politiques de la monarchie bouddhique, du clergé

28. Plusieurs études de Somboon Suksamran résument ce lien entre le religieux et le politique. Voir ses études publiées en 1977 ; 1980 ; 1981 ; 1982 ; et 1993. Pour une étude plus récente, consulter l'article de Louis Gabaude publié en 2001, « Politique et religion en Thaïlande : dépendance et responsabilité ».

29. Il suffit à ce sujet de consulter le communiqué du 11 juillet 2014 de Prayuth où il énumère les « douze valeurs nationales » pour une nation forte. Elles font l'éloge des religions au royaume et de la monarchie bouddhique comme des institutions clés dans son nouveau programme de communication nationale. Celui-ci est intitulé : « Retour du Bonheur Populaire ». Il est actuellement nécessaire pour tous les étudiants des écoles primaires au royaume de réciter les douze valeurs nationales quotidiennement, comme c'est également le cas de l'hymne national. Sans effectuer l'énumération de ces douze valeurs, la première se veut comme suit : « Fidélité à la nation, aux Religions, et à la Monarchie ». Ensuite, il y a celle « d'avoir une compréhension correcte de la démocratie avec le Roi comme Chef de l'État ». D'autres de ces valeurs vont comme suit : « Pratiquer constamment de bonnes actions, telles qu'enseignées par le roi » ; « Pratiquer l'économie de suffisance (sufficiency economy) enseignée conformément par Sa Majesté le Roi » ; « Cultiver force physique et mentale, en refusant de se livrer aux péchés religieux ». Pour une énumération exhaustive des valeurs, consulter le site du gouvernement : http://nwnt.prd.go.th/link/en/Core_Values.

bouddhique (*saṅgha*)³⁰, des nouvelles organisations bouddhiques, et de leurs influents partisans³¹.

La nomination controversée de la candidature du moine Somdet Phra Maha Ratchamangalacharn (Somdet Chuang), pour occuper le poste toujours vacant du patriarche à la tête du clergé bouddhique le 14 janvier 2016, illustre non seulement la division interne de l'institution religieuse, mais témoigne également de la fragmentation du pouvoir politique au royaume³². Mis à part certaines manifestations, le mécontentement s'est traduit en février 2016 par le dépôt d'une plainte officielle présentée au DSI, la branche spéciale d'investigation du ministère de la Justice³³, contre la candidature de Somdet Chuang³⁴. Ce dernier est accusé, entre autres, de soutenir la controversée et célèbre fondation bouddhique Dhammakaya, témoignant du coup de l'importance des réseaux politiques et religieux de cette Fondation « pro-Thaksin ».

L'intervention des militaires témoigne d'un pays confronté à une crise de gouvernance qui remonte à 2006, moment où Thaksin Shinawatra est également évincé du pouvoir par les forces armées. Le processus électoral qui suivit les coups d'État ne calma pas les ardeurs des manifestants, où la neutralité des institutions démocratiques du pays fut contestée. Du point de vue religieux, les moines du clergé (*saṅgha*) font partie intégrante des manifestations qui prirent d'assaut Bangkok ces dernières années, en faveur ou contre le régime politique en place. Que ce soit du côté des Chemises rouges ou des

-
30. Le clergé bouddhique (*saṅgha*) en Thaïlande réfère à l'assemblée des moines (*bhikkhus*). Cette assemblée est constituée des deux congrégations, soit celle de la Thammayut et de la Mahanikai (Pour plus d'informations sur le sujet, voir le troisième chapitre de cette recherche). La définition du *saṅgha* est par conséquent très précise dans le contexte thaïlandais.
 31. D. McCargo « Network Monarchy and Legitimacy Crisis in Thailand », p. 513; J. Fong, « Sacred Nationalism: The Thai Monarchy and Primordial Nation Construction », p. 679; K. Hewison et K. Kitirianglarp, « 'Thai-Style Democracy': The Royalist Struggle for Thailand's Politics », p. 179.
 32. King-oua Laohong, « DSI asked to investigate supreme patriarch nominee », *Bangkok Post*, 15 février 2016.
 33. En anglais : Department of Special Investigation (DSI). Une branche du ministère de la Justice qui est indépendante de la Police royale thaïlandaise.
 34. Le Bureau de l'ombudsman de la Thaïlande (Office of the Ombudsman Thailand) a déclaré en début mars que cette nomination contrevenait à la loi régissant le clergé bouddhique (*saṅgha*). Voir l'article d'Aekarach Sattaburuth, « Ombudsman Says Sangha Choice Illegal » *Bangkok Post* 5 mars 2016.

Chemises jaunes, les moines se joignent aux mobilisations³⁵. Dans un pays polarisé entre différentes factions politiques, l'organisation bouddhique Santi Asoke et l'un de ses militants (l'ancien général Chamlong Srimuang) mettent de l'avant, dès 2006, un groupe qui se nomme «Armée du Dharma». Ce dernier groupe est formé en partie de moines de l'organisation religieuse et se veut principalement un groupe de lobby anti-Thaksin. Ils se joignent alors à d'autres groupes de manifestants de grande envergure. En 2013, «l'Armée du Dharma» poursuivait toujours ses activités, alors qu'elle se joignait au groupe des «Forces démocratiques du Peuple pour renverser le Thaksinisme (PEFOT)». Il faut ajouter à ces mobilisations, celle de la vision opaque du bouddhisme soutenue par des membres importants des militaires au pouvoir. Citons, à titre d'exemple, les condamnations pour lèse-majestés qui sont en nette progression au royaume, ainsi que les «douze nouvelles valeurs nationales» pro-royalistes pour établir une nation forte imposée par l'armée en 2014.

C'est-à-dire qu'il y a aujourd'hui une intolérance aux critiques de la famille royale bouddhiste. Elle se traduit par des peines sévères d'emprisonnements. Membres du parlement, blogueurs, journalistes, universitaires, groupes de théâtre, libraires, activistes, ambassadeurs, touristes, personne n'est à l'abri des sanctions qui ont dépassé dans certains cas les 25 ans de prison. En tenant compte des récents événements, il est possible d'affirmer que les turbulences au royaume ont accentué quatre tendances : le besoin d'actions sociales étatiques impartiales, l'importance du bouddhisme comme idéologie politique, l'étendue des réseaux politiques des organisations bouddhiques, et le succès des politiques populistes comme moteur d'une mobilisation sociale.

Dans ce contexte, les projets caritatifs des organisations bouddhiques doivent s'adapter aux changements politiques en cours au pays, où la crédibilité des institutions étatiques et religieuses est soumise à rude épreuve. Comme le souligne Alexandre Lambelet, il faut être en mesure de considérer la philanthropie au-delà de sa forme la plus connue, soit la charité, pour la voir comme «un mode d'action contestataire»³⁶. Elle est fondamentalement politique, car

35. Voir le quotidien *Bangkok Post* : «So Defrock Us Then», 28 mars 2010. Voir le quotidien *The Nation* : «Monk Gets Leaders to State Their Positions», 26 novembre 2007 ; «Protesting Monk Numbers», 13 juin 2007.

36. A. Lambelet, *La philanthropie*, p. 16 ; A. Thomas «Introduction», p. 5.

elle « prend d'abord son sens dans la relation qui la construit, la nourrit et l'oppose à l'action étatique ; elle est politique par la remise en cause du monopole de l'action publique auxquelles prétendent les autorités élues »³⁷.

La Thaïlande n'échappe pas à ce raisonnement sur la philanthropie, puisque la volatilité du contexte politique et religieux a une incidence sur les paramètres déterminant la motivation des actions sociales des organisations bouddhiques. C'est une question de légitimité et de survie des organisations religieuses. Notre étude souligne la logique de Lambelet illustrée précédemment, soit qu'il est possible d'observer une modification de la solidarité philanthropique et de la cohésion sociale, selon les initiatives du gouvernement et des politiques publiques adoptées. Autrement dit, les divisions politiques et religieuses ont changé la fonction structurelle de la philanthropie bouddhique, en accentuant l'importance de bien choisir ses alliances pour garantir la survie des organisations religieuses. Cette dynamique confirme la pertinence du cadre d'analyse théorique proposé, soit celui du néo-institutionnalisme des choix rationnel, où la logique coût-bénéfice explique les intérêts et les préférences des organisations³⁸. En somme, les organisations bouddhiques opèrent dans un contexte philanthropique concurrentiel sensible à son environnement. Par exemple, la croissance d'une philanthropie axée sur l'aide humanitaire a été observée à la suite du tsunami de 2004³⁹. Conjoncture différente des années 1990, où le contexte philanthropique évoluait plutôt dans un environnement marqué par l'incertitude économique. Pour la décennie 2000, c'est la combinaison d'une incertitude économique et politique avec la destitution de Thaksin en 2006, ainsi que la crise financière de 2008-2009.

37. A. Lambelet, *La philanthropie*, p. 96.

38. Voir P.A. Hall et R. Taylor, « La science politique et les trois néo-institutionnalismes », p. 472. Voir également R. Mayntz et Fritz W. Scharpf, *L'institutionnalisme centré sur les acteurs*, p. 96. Pour eux, l'institutionnalisme centré sur les acteurs n'est pas « un modèle apportant une explication, mais tout au mieux une heuristique de recherche, qui attire l'attention sur certains aspects de la réalité ».

39. Voir l'étude de R. Bernhard et coll., « Philanthropy in Disasters: Tsunami and After Case Study » ; M. Lindberg Falk, « Recovery and Buddhist Practices in the Aftermath of the Tsunami » ; M. Lindberg Falk, « Post-Tsunami Recovery in Thailand: Socio-cultural Responses ». L'article de B. Dhammananda, « A Response to Tsunami » est également digne de mention.

L'année 2006 marque le début de la crise de gouvernance qui perdure en 2016. Celle-ci a en arrière-plan la répartition de la richesse, la légitimité de la démocratie électorale, le contrôle de la succession royale et la « constitutionnalisation » du régime par les militaires. Le dernier point vise, entre autres, la protection des intérêts de ce groupe au pouvoir advenant le décès du roi bouddhique Bhumibol Adulyadej, né en décembre 1927. Le domaine philanthropique n'est pas à l'abri de ces tensions et divisions sociopolitiques au royaume où la mise en valeur de certains projets sociaux devient l'occasion de confirmer son identité sociale et sa vision de la nation. L'action philanthropique, dans la conjoncture actuelle, souligne alors son caractère relationnel et offre une fenêtre d'opportunité pour formaliser les visées politiques des organisations tout en leur permettant de consolider ou de créer de nouveaux réseaux solidaires.

1.3 Instrumentalisation du politique et instrumentalisation du religieux

Bien qu'il soit possible de constater un certain militantisme des organisations religieuses, de moines, de nonnes et de dévots bouddhistes en Thaïlande, ce cadre d'analyse peut se transposer ailleurs en Asie. La Thaïlande ne fait donc pas exception. Les raisons de cet engagement sont complexes, diverses et changent selon les circonstances : militer pour maintenir un soutien financier par l'État, conserver une légitimité sociale du religieux, lutter contre un régime politique jugé corrompu ou oppressant, s'assurer de la pérennisation des institutions soutenant les autorités religieuses et politiques en place, maintenir ou acquérir un monopole religieux, soutenir l'engagement philanthropique suivant une catastrophe naturelle, etc.

Pour arriver à leurs fins, les acteurs religieux instrumentalisent le politique. Les exemples sont nombreux, citons l'organisation bouddhique Soka Gakkai et son parti politique le Kôméitô au Japon, ou encore celui du parti politique Jathika Hela Urumaya au Sri Lanka, sans oublier le défunt parti politique Palang Dharma (Palang Tham) de la Santi Asoke en Thaïlande⁴⁰. Ces organisations cherchent à marquer

40. Voir : D. A. Metraux «The Soka Gakkai's Critical Role in the Rapidly...», p. 267-268 ; D. McCargo, *Chamlong Srimuang and the New Thai Politics*, p. 190. Soulignons que depuis l'année 2000, la Santi Askoke à son nouveau parti politique, le «Pue Fah Din». Voir l'article publié par Anchalee Kongrut sur le sujet le 20 mars 2006 dans le *Bangkok Post* ou encore M.-L. Heikkilä-Horn,

leur vision du développement politique et social (environnement, agriculture, justice, économie, gouvernance, politique, et droits de la personne).

À partir de ce contexte, est-il possible de concevoir que les valeurs et les préférences sociales des organisations religieuses aient un impact sur les politiques de développement sociales du gouvernement? La question mérite d'être posée, puisqu'une étude confirme cette hypothèse pour l'Asie de l'Est et permet d'entrevoir la possibilité que cette hypothèse puisse être valable également du côté de l'Asie du Sud-Est⁴¹. C'est une perception utilitariste et instrumentale du comportement des organisations religieuses qui a ses limites, mais qui offre également des avantages analytiques. Elle permet notamment de concevoir la philanthropie comme vecteur de points de vue divergents ou convergents à l'autorité « morale » politique⁴².

Dans la seconde optique, soit celle de l'instrumentalisation du religieux par le politique, les gouvernements en Asie se sont servis des organisations religieuses à plusieurs reprises, notamment pour légitimer la moralité des décisions politiques. C'était alors dans le but de construire l'identité nationale, ou encore en vue de mobiliser les citoyens dans un pays pluriethnique. C'est le cas de la Thaïlande, où malgré la présence de nombreux groupes ethniques et une pluralité du bouddhisme au royaume (Theravāda, Mahāyāna, de la forêt, etc.), la religion est perçue par les autorités comme un langage commun dans un pays où plus de 94 % de la population s'identifie comme bouddhiste. Cette construction homogène de la religion par les autorités est problématique, comme en témoigne cette recherche. Il existe effectivement une multitude de pratiques et de croyances au royaume. Dans son ensemble, malgré cette diversité, il est difficile de dissocier les deux formes d'instrumentalisation (politique et religieuse) à cause de la proximité de ces deux sphères. En effet, ces dernières se confondent selon les besoins et les opportunités disponibles. Précisons toutefois qu'historiquement,

« Santi Asoke Buddhism and the Occupation of Bangkok... », p. 43. La Thaïlande, le Sri Lanka, et le Cambodge ont tous connu des partis politiques bouddhiques, certains initiés directement par une organisation bouddhique, d'autres par des dévots.

41. W.-C. Chang, « Religion and Preferences for Redistributive Policies... », p. 88.

42. A. Lambelet, *La philanthropie*, p. 11.

c'est l'instrumentalisation du religieux par le politique qui a défini le rapport entre ces deux domaines⁴³.

Pour des raisons d'ordre pratique, nous avons choisi de circonscrire notre recherche sur un cas, celui de la Thaïlande. Ce pays est intéressant pour au moins cinq raisons : 1- Plus de 94 % de sa population s'identifie comme étant bouddhiste, toutes traditions bouddhiques confondues ; 2- Il y a pluralité et hétérogénéité du bouddhisme (diversité des écoles bouddhiques, des centres de méditations, de traditions, et des pratiques) ; 3- Le bouddhisme Theravāda est officiellement la religion d'État ; 4- Comme d'autres pays de la région, la Thaïlande se définit comme la capitale du bouddhisme Theravāda en Asie du Sud-Est ; 5- Il existe déjà en Thaïlande des dévots bouddhistes, des moines, des nonnes bouddhistes et des organisations bouddhiques engagées socialement et politiquement.

Les exemples sont nombreux, citons la puissante organisation Po Têk Hsiang T'üing située au centre du quartier chinois à Bangkok, le mouvement religieux Têk K'a (De Jiao) maintenant une des plus importantes associations caritatives du pays⁴⁴, sans oublier l'activiste bouddhiste de renommé mondial Sulak Sivaraksa (INEB)⁴⁵, le défunt moine Buddhadasa (Suan Mokkh) fondateur du socialisme dharmique⁴⁶, la féministe *Bhikkhunī* Dhammananda (Wat Songdhammakalyani et cofondatrice de la Sakyadhita)⁴⁷, le

43. Voir : L. Gabaude, « Politique et religion en Thaïlande : dépendance et responsabilité ».

44. L'étude de Bernard Formoso confirme au moins le rôle de cinq institutions chinoises sur le plan humanitaire, alimentaire, religieux, de l'assistance médicale, et de la prise en charge des morts (2003, p. 841). Il ajoute l'existence de l'organisation Ming et de la Chip T'ua, ainsi que de la Pong Lai. S'il existe de la concurrence entre elles, « la solidarité vocationnelle et ethnique l'emporte » (2003, p. 845). La Po Têk Hsiang T'üing gère notamment un hôpital depuis 1973, et la Têk K'a possède un centre universitaire. Elles sont toutes animées par le désir de projeter une image positive pour mousser leur popularité et leur influence. De plus, elles servent de « vecteur à l'entretien d'une communauté imaginée » pour une majorité de chinois immigrés en Thaïlande (2003, p. 854-855).

45. Voir son site pour une liste exhaustive des organisations non gouvernementales bouddhiques qu'il a mises sur pied : <http://www.inebnetwork.org>

46. Écrit aussi socialisme dharmique (en *pāli*). Pour plus d'informations, voir leur site : <http://www.suanmokkh.org>

47. Elle est connue également sous le nom de D^{re} Chastumarn Kabilsingh. Pour plus d'informations, voir le site : <http://www.thaibhikkhunis.org>

controversé moine Bodhiraksa (Santi Asoke)⁴⁸ et le richissime moine Dhammachayo (La Fondation Dhammakaya)⁴⁹. Par conséquent, la Thaïlande reste un terrain fertile pour tenter d'éclairer ce lien qui existe entre bouddhisme, philanthropie, culture sociale et gestions de problèmes sociaux. Nombreux y sont les acteurs à l'avant-scène du mouvement du bouddhisme engagé, avec le Réseau international des bouddhistes engagés (INEB). On y trouve des membres d'honneur comme le quatorzième dalaï-lama Tenzin Gyatso, le moine vietnamien Thích Nhất Hạnh, figure emblématique du bouddhisme engagé, et le défunt moine activiste pacifiste cambodgien Mahā Ghosananda.

La richesse des exemples cités précédemment démontrent que le choix de la Thaïlande n'est pas accidentel pour tenter de mieux comprendre comment les organisations religieuses parviennent à faire la promotion de leurs intérêts sur la scène politique, ou encore pour concevoir la « philanthropie bouddhique » comme un mode d'action politique et sociale particulier⁵⁰. Dans le cadre de cette étude, la méthode inductive a été mise à profit successivement dans les chapitres 4, 5 et 6 pour comprendre la nature des activités philanthropiques des organisations bouddhiques. Ces chapitres mettent en évidence les projets des organisations, tout en soulignant leur indépendance du *saṅgha*⁵¹. Qui plus est, ceux-ci mettent en lumière l'engagement social de la Fondation Dhammakaya, de la Santi Asoke, et finalement d'une communauté de *bhikkhunīs* (religieuses). Cette dernière s'inscrit dans un mouvement social transnational (Transnational Social Movement, TSM). L'étude confirme leur rôle d'acteurs politiques. Les trois chapitres rassemblent également les éléments clés de la démarche

48. Pour plus d'informations, voir leur site : <http://www.asoke.info>

49. Pour plus d'informations, voir leur site : <http://www.dhammakaya.or.th>

50. A. Lambelet, *La philanthropie*, p. 25.

51. Le clergé bouddhique (*saṅgha*) en Thaïlande est une institution qui est exclusive. Il se réfère plus précisément à l'assemblée des moines (*bhikkhus*). Cette assemblée n'est constituée que de deux congrégations, soit celle de la Thammayut (Dhammayuttika Nikāya) et de la Mahanikai (Maha Nikāya) (pour plus d'informations sur le sujet, voir le troisième chapitre de cette recherche). L'objectif du *saṅgha* est, entre autres, de protéger l'orthodoxie religieuse dont le curriculum est dicté par l'État, ou le gouvernement au pouvoir, et la monarchie. Il exclut pour l'instant la possibilité d'inclure les *bhikkhunīs* ou encore les *maechis*, deux catégories de religieuses au pays. Les moines justifient cette exclusion par une interprétation spécifique des règles monastiques (*Vinaya*). Les raisons sont autant de nature théologique que culturelle. Pour plus de détails à ce sujet, voir le chapitre 6.

philanthropique des organisations bouddhiques comme tissu social, politique et économique. Le dernier chapitre, le sixième, présente les secteurs où la coopération entre institutions étatiques et organisations bouddhiques a été favorisée à la suite de l'adoption de la «Loi sur la protection sociale» de 2003⁵².

Cette Loi se veut inclusive de la société civile et du secteur informel, car le gouvernement invite toutes les organisations bouddhiques à partager, avec les institutions étatiques, la couverture sociale du pays⁵³. Elle ne se limite pas au clergé qui est déjà sollicité par le gouvernement. Cette collaboration s'effectue dans un nouveau contexte où les gouvernements qui se succèdent depuis 2001 (plus de huit) ont encouragé toutes les organisations bouddhiques à participer au système providentiel du pays. Ce nouvel espace de coopération n'est toutefois pas exempt de partisaneries politiques, où les organisations bouddhiques sont perçues comme une source d'autorité politique qui a un projet de société⁵⁴. En somme, les intérêts, les réseaux et le comportement des institutions bouddhiques sont appelés à structurer le jeu politique, car celles-ci sont non seulement au centre d'actions sociales, mais elles collaborent également à accroître les ressources de l'État.

52. *Social Welfare Promotion Act B.E. 2546*, p. 3.

53. *Ibid.*, p. 3.

54. C. F. Keyes, «Asian Visions of Authority: Religion & the Modern States...», p. 15.

2

Philanthropie et régime providentiel

2.1 Philanthropie et bouddhisme, les années 1990

Le processus de démocratisation des années 1970, ainsi que la crise financière de 1997 sont des points de repère historique pour cette recherche. Ils ont tous deux apporté un changement dans la configuration du lien entre le politique et le religieux au royaume, alors que des groupes religieux situés en périphérie du *saṅgha* réclament leur part du marché de la philanthropie religieuse. Cet «activisme du bien-être» des organisations religieuses (*welfare activism*) est en réalité une stratégie sociopolitique qui s'insère dans un marché d'intérêts politiques plus vaste, présent également chez d'autres organisations laïques¹.

Causé par la chute du communisme, le début des années 1990 est marqué par l'augmentation des organisations humanitaires d'inspiration religieuse mondialement². La Thaïlande n'est donc pas une exception. Cette décennie est ainsi marquée par un rôle plus important de la philanthropie, du mécénat d'entreprise, et de l'entrepreneuriat social en Asie en général. L'objectif est alors multiple pour cette région, stimuler la société civile, favoriser un processus de démocratisation, lutter contre les catastrophes naturelles, et contrer

1. Cette affirmation et cette expression sur «l'activisme du bien-être» prend sa source dans un rapport publié en 2003 intitulé : 'Islamic Social Welfare Activism in the Occupied Palestinian Territories: A Legitimate Target?'.
2. L. Molokotos-Liederman, «Religion as a Solution to Social Problems», p. 84.

les conséquences sociales désastreuses de la crise financière de 1997. À titre d'exemple, cette décennie voit la mise en place du Consortium de la philanthropie en Asie-Pacifique (APPC). Cette dernière organisation vise à établir et à encourager la mise en place d'un réseau d'institutions dévoué à la promotion de la philanthropie et à promouvoir le secteur du don³. L'objectif est d'encourager le secteur sans but lucratif au niveau national et international, puisque l'action philanthropique dans la région est traditionnellement occupée par des institutions religieuses préoccupées principalement par les besoins des communautés locales. À cette initiative du Consortium s'ajoute celle de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) qui, dès 2002, met en place une stratégie globale cherchant à valoriser la médecine traditionnelle et la médecine complémentaire. L'Asie, l'Afrique et l'Europe deviennent alors les hôtes de plusieurs initiatives sur le sujet⁴. L'importance du rôle de la philanthropie religieuse se mesure alors par le nombre de ces organisations inscrites aux Nations Unies. En 2010, il existait plus de 3 000 organisations non gouvernementales répertoriées aux Nations Unies, de ce nombre plus de 20 % étaient d'inspiration religieuse⁵.

Malgré ce mouvement en faveur de la philanthropie au sein des institutions transnationales et nationales, l'influence de la philanthropie religieuse dans le domaine du développement social, de la promotion des politiques sociales et de l'assurance sociale en Asie du Sud-Est demeure toujours un domaine encore peu exploré⁶. L'étude ici présentée propose ainsi de corriger en partie cette lacune pour la Thaïlande. C'est un domaine qui mérite notre attention, étant donné l'ampleur des services offerts, ainsi que de la force politique des réseaux des organisations religieuses dans ce pays. Certaines questions s'imposent pour engager la réflexion sur le sujet, notamment : dans quelle mesure l'étude du comportement des organisations religieuses est-elle importante ? Les organisations

3. R. Bernhard, Y. Yritysle et O. Petchkul, «Philanthropy in Disasters: Tsunami and After Case Study...», p. 9.

4. Voir : <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/2003/fs134/fr>

5. K. Marshall, «Governance and Inequality: Reflections on Faith Dimensions», p. 301

6. K.V. Kersbergen et P. Manow «Chapter 18: Religion», p. 276 ; A. Pongsapich, L. M. Salomon, et H. K. Anheier, *Philanthropy in Thailand*, p. 3 ; A. Croissant, «Changing Welfare Regimes in East and Southeast Asia...», p. 504 ; S. Ekachai, *Keeping the Faith...*, p. 136-140, 165-169.